

Denis Müller

# La radicalité eschatologique de l'éthique et la dimension théonomique de l'autonomie

## Une tension féconde dans le projet tillichien

**Abstract:** Tillichian correlation tendency presents undeniable advantages towards a nuanced and dynamic articulation of philosophy and theology, and as such of ethics and religion. Nonetheless, there are reasons to wonder whether the modern rediscovery of apocalyptic and eschatological discourse in the heart of theological thinking will not create new tensions that might subvert the conception of ethics in itself. Can we reconsider this critical dialectic with tillichian categories, or must we also touch on this problematic under a new angle?

## 1 Introduction

Il est bien connu que la méthode de corrélation<sup>1</sup> constitue un des apports les plus féconds de Paul Tillich, non seulement à la théologie systématique comme telle, mais aussi aux réflexions de théologie fondamentale et d'éthique concernant les rapports dialectiques entre théologie, religion, philosophie et éthique notamment.

Dans cette contribution, nous aimerions méditer de manière spécifique et circonscrite les relations, chez Tillich, entre cette méthode de corrélation et la théologie eschatologique de l'histoire<sup>2</sup>. Notre question centrale portera sur la fonction et les effets de l'*eschaton* : dans quelle mesure le Royaume de Dieu modifie-t-il le mode de la corrélation ? Crée-t-il une asymétrie, et de quel type ? Contribue-t-il à radicaliser cette asymétrie, ou sa fonction réside-t-elle en priorité

---

<sup>1</sup> John P. Clayton, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Berlin, De Gruyter, 1980 ; la contribution de Robert P. Scharlemann est également fondamentale ; voir ses articles « Seinsstruktur und Seinstiefe in der Tillichschen Methode der Korrelation » et « Tillich's Method of Correlation : Two Proposed Revisions », in Scharlemann, *Religion and Reflection. Essays on Paul Tillich's Theology*, Münster, Lit Verlag, 2004, p. 9-22 et 23-41 ; voir aussi Pierre Gisel, « Un demi-siècle après la méthode de corrélation : quelle méthode pour la théologie ? », in : *La méthode de Paul Tillich, Actes du XIIe colloque de l'Association Paul Tillich d'expression française*, Luxembourg 1997, sans lieu, p. 195-209.

<sup>2</sup> Pour une approche beaucoup plus ample de Tillich, il faut se référer maintenant à l'incomparable somme de Marc Boss, *Au commencement la liberté. La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, Genève, Labor et Fides 2014. Voir ma recension de cet ouvrage dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 146, 2014/I, p. 103-105.

dans une confirmation des autres termes de la corrélation, au prix d'une essentialisation comprise de telle manière qu'elle en serait préjudiciable à l'originalité même de l'*eschaton* ?

## 2 Comment comprendre la méthode de corrélation ?<sup>3</sup>

A la suite de l'étude désormais classique de Clayton, André Gounelle a très bien analysé et montré comment il convient de comprendre la subtile dialectique qui préside, chez Paul Tillich, à cette méthode de corrélation. Arrêtons-nous un instant à l'analyse de Gounelle :

La méthode de corrélation entend mettre en correspondance deux pôles : d'une part, la Révélation transcendante, la parole venant de Dieu et le message qu'elle délivre, autrement dit, ce qui est le seul fondement, le seul domaine et la seule norme que veut prendre en compte la néo-orthodoxie ; d'autre part, la situation humaine, avec ses dimensions ontologique, historique et culturelle, autrement dit, ce qui est le seul objet et champ d'étude que reconnaît la philosophie de la religion.

La corrélation se distingue aussi bien d'une juxtaposition complaisante et compromettante que d'une exclusion intransigeante et destructrice. Elle entend éviter tout autant une « synthèse trop rapide » qu'une « diastase impossible ». Elle se caractérise par une tension vivifiante où chaque pôle se heurte à l'autre et reçoit de ce heurt une pertinence qui autrement lui manquerait. Pour atteindre leur vérité, ils ont besoin de cette confrontation dynamique faite d'opposition et d'alliance. La méthode ne fonctionne bien que si chaque pôle garde son autonomie et sa consistance propre. Sinon, il n'y aurait plus d'interaction et la corrélation serait remplacée par une subordination, voire par la dénaturation ou la suppression d'un des pôles. On nie de fait la révélation dès qu'on veut en déduire le contenu d'une analyse de la situation, autrement dit annexer la théologie à la philosophie de la religion. On ne prend pas réellement en compte la situation quand on la décrit à partir de son interprétation du contenu de la révélation, autrement dit quand on subordonne la philosophie de la religion à la théologie. Et pourtant on ne peut pas séparer les deux pôles ; chacun se constitue et prend sens en confrontation avec l'autre ; on pourrait parler d'une sorte de

---

**3** Guylaine Deschamps, « La méthode de corrélation dans la Dogmatique de 1925 », in André Gounelle, Jean Richard et Robert P. Scharlemann éd., *Etudes sur la dogmatique (1925) de Paul Tillich*, Paris-Québec, Éditions du Cerf-PUL, 1999, p. 41-68 ; Marc Dumas, « Corrélations d'expériences? », in *Laval Théologique et Philosophique*, 60/2, juin 2004, p. 317-334 ; André Gounelle, « Philosophie de la religion et méthode de corrélation chez Paul Tillich », *Laval Théologique et Philosophique*, 65/2, juin 2009, p. 287-300.

« concrescence » (croissance en commun d'organismes différents). La corrélation se définit par « l'interdépendance de deux facteurs indépendants »<sup>4</sup>.

D'autres auteurs, comparant la méthode tillichienne avec d'autres approches, ont cependant bien noté que la vision de Tillich présuppose « hétérogénéité ou indépendance de la situation et du message »<sup>5</sup>, une distinction plus forte, donc, au sein de la figure de l'ellipse, avec un risque de décrochage trop fort, contrairement à ce qui se présente par exemple chez Karl Rahner du côté catholique.

Olivier Abel soulignait de son côté, en 1987 également, les problèmes de cette interprétation de la corrélation, dans la manière même dont elle risquait de tirer la théonomie du côté de l'hétéronomie : « La 'théonomie' tillichienne est bien malgré tout une sorte d'hétéronomie, mais indissociable d'une autonomie »<sup>6</sup>.

Notre problématique est plutôt dirigée vers la légitimité d'une asymétrie au sein d'une authentique corrélation *théologique*. La méthode de corrélation proposée par Tillich présuppose en effet deux mouvements de pensée, qu'on ne saurait assimiler ou fusionner. D'une part, elle consiste dans la volonté méthodique de mettre en regard des termes apparemment opposés : Dieu et l'être, la foi et la raison, l'Esprit et la vie, le Royaume de Dieu et l'histoire, la théonomie et l'autonomie, etc. D'autre part, elle présuppose que dans chacun des termes mis en corrélation, l'un des deux occupe une position fondatrice privilégiée. Si l'être, la raison, la vie, l'histoire ou toutes les formes possibles d'autonomie (finalement entendues ici comme des hétéronomies) peuvent légitimement constituer le point de départ d'un chemin ascendant conduisant vers l'autre terme qui lui correspond, on ne peut pas occulter le fait que l'autre terme détient une fonction asymétrique. C'est chaque fois une ellipse à deux foyers, mais dans laquelle un des deux foyers détermine le sens ultime de l'autre.

---

4 « Philosophie de la religion et méthode de corrélation chez Paul Tillich », p. 295.

5 Voir Gilles Langevin, « Méthode de corrélation et anthropologie transcendante. Paul Tillich et Karl Rahner », in Michel Despland, Jean-Claude Petit et Jean Richard dir., *Religion et culture*, Québec-Paris, Presses de l'Université Laval-Éditions du Cerf, 1987, p. 605-616, 614.

6 « La corrélation religion-culture dans la théorie du symbole chez Paul Tillich », in *Religion et culture*, p. 155.

### 3 Le statut théologique de l'eschatologie : transcendance et immanence

Christian Danz a montré la grande continuité, au sein de l'œuvre tillichienne, entre sa période allemande et sa période américaine, en tout cas en ce qui touche la compréhension de l'eschatologie, de l'histoire et de la création<sup>7</sup>. Il met selon moi en évidence un problème théorique central, du point de vue systématique. Conformément à la logique propre de la méthode de corrélation, la catégorie symbolique du Royaume de Dieu apparaissait *à la fois* comme une donnée immanente à la compréhension de l'histoire et comme un outil d'interprétation du sens de ladite histoire. Toute la question paraît alors de savoir comment articuler la *fonction réflexive intra-historique* de l'*eschaton*, eu égard à la réalité de l'histoire, d'une part, et la *fonction théologique transcendante* de l'*eschaton* dans le discours proprement eschatologique. Nous aimerions développer cette question, qui ne nous paraît pas avoir été suffisamment poussée dans ses conséquences systématiques dans l'article ci-haut cité de Christian Danz.

La phrase suivante de Danz, censée résumer la position de Tillich lui-même, demeure à cet égard plutôt insatisfaisante à mes yeux :

Les symboles eschatologiques du Royaume de Dieu et de la vie éternelle ne désignent aucune réalité transcendante et située dans l'*au-delà* ; ils sont des formes symboliques que prend l'auto-interprétation de l'esprit individuel lorsqu'il est inséré dans l'histoire. Grâce aux symboles, l'esprit devenu évident pour lui-même s'explique quant à sa propre historicité et quant à sa réalisation irréversible dans des formes culturelles variables<sup>8</sup>.

Le mérite de cette conclusion de Danz est de nous obliger à interroger Tillich lui-même. Sa position est-elle vraiment celle-là ? Tillich affirme-t-il vraiment, théologiquement et pas simplement du point de vue d'une philosophie de la religion, que le symbole du Royaume de Dieu ne désigne aucune transcendance distincte de l'immanence de l'esprit ? Tillich pense-t-il vraiment, à l'inverse, que l'esprit humain n'est capable que d'une auto-interprétation strictement immanente ? Il n'y aurait donc chez Tillich, selon Danz, ni véritable transcendance du Royaume de

7 « Le Royaume de Dieu, but de l'histoire. L'eschatologie comme réflexion sur l'histoire chez Paul Tillich », *Études Théologiques et Religieuses*, 84/4, 2009, p. 481-495. Voir la version allemande de ce texte « Das Reich Gottes als Ziel der Geschichte. Eschatologie und Geschichtsreflexion bei Paul Tillich », in: Lucie Kaennel et Bernard Reymond (éd.), *Les peurs, la mort, l'espérance: autour de Paul Tillich. Actes du XVIIe colloque international Paul Tillich, Fribourg (Suisse) 2007*, (Tillich-Studien, 21), Berlin, 2009, p. 195-208.

8 Christian Danz, « Le Royaume de Dieu ... », p. 495 ; c'est moi qui souligne.

Dieu, ni une quelconque possibilité pour l'esprit de s'auto-transcender. La méthode de corrélation, autrement dit, serait la synthèse strictement immanente d'un symbole et d'une auto-interprétation, hors de toute véritable transcendance.

Aurions-nous peut-être reformulé la conclusion de Danz de manière excessive, en la poussant à tort à l'extrême ? Mais si notre compréhension devait s'avérer néanmoins correcte, alors il faudrait admettre que les adversaires traditionnels de la perspective tillichienne (disons, pour faire court, les barthiens, sinon Barth lui-même<sup>9</sup>) n'avaient pas tort de réduire Tillich à une philosophie immanentiste de la religion, manquant sa finalité théologique pourtant avouée.

## 4 Ethique et eschatologie

Le débat sur les relations entre éthique et eschatologie est très intense au sein de la théologie, et notamment en registre protestant. On peut sans doute attribuer pour une bonne part la paternité de ce renouvellement à la contribution décisive de Jürgen Moltmann dans sa fameuse et désormais classique théologie de l'espérance de 1964. Ce n'est pas un hasard si, tout récemment, Moltmann a proposé une éthique de l'espérance<sup>10</sup>, comprise comme une éthique anticipatrice et transformative, refusant tout séparatisme absolu entre Dieu et le monde<sup>11</sup>.

Dans une ligne assez semblable à Moltmann, Wolfhart Pannenberg, décédé le 4 septembre 2014, avait proposé dans les mêmes années soixante du siècle précédent une approche proleptique et eschatologique de la foi chrétienne et a également déployé les effets de cette approche dans sa compréhension de l'éthique chrétienne elle-même. L'approche proleptique-eschatologique n'est pas limitée chez Pannenberg à la seule dogmatique. La structure proleptique commune à la raison et à la foi se retrouve en effet dans ses réflexions éthiques et ecclésiologiques.

Dans un volume d'articles consacré aux relations entre éthique et ecclésiologie, il avait discuté en 1977 déjà le problème du fondement de l'éthique chez

<sup>9</sup> Martin Leiner a montré de manière convaincante qu'à certains égards les projets théologiques respectifs de Tillich et de Barth n'étaient pas aussi absolument opposés qu'on le prétend d'ordinaire, voir son article « Protestantisme et « situation prolétarienne » chez Paul Tillich et Karl Barth », *Études Théologiques et Religieuses*, 80, 2005/1, p. 81-94.

<sup>10</sup> *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh-Munich, Gütersloher Verlagshaus, 2010.

<sup>11</sup> La critique moltmannienne du séparatisme vise notamment la position de Stanley Hauerwas, voir *Ibid.*, p. 50ss.

Troeltsch<sup>12</sup>. Ni Troeltsch, ni Barth, dans leur commune dépendance envers Wilhelm Herrmann, ne sont finalement parvenus à surmonter le dualisme entre l'histoire et l'absolu comme fin. Telle était la critique centrale de Pannenberg. La catégorie troeltschienne du compromis trouvait du même coup ses limites<sup>13</sup>.

C'est plus tard, dans les *Grundlagen der Ethik*<sup>14</sup>, que Pannenberg tente de repenser le fondement de l'éthique en méditant sur la structure proleptique de la quête éthique du Bien dans son rapport à la rétroaction du Royaume de Dieu au cœur de l'histoire. Nous retrouvons ici le débat interne qui n'a cessé d'occuper sans doute Pannenberg et Rendtorff depuis le temps de leur collaboration au texte-programme *Offenbarung als Geschichte*, mais qui est devenu manifeste dans leurs années communes à la faculté de théologie protestante de Munich<sup>15</sup>. Un des enjeux entre eux était depuis toujours leur rapport à Troeltsch<sup>16</sup>. Pour ma part, j'ai perçu Rendtorff, en 1975, comme une sorte de *Troeltsch redivivus*, ce qui ne m'était pas aussi clairement apparent chez Pannenberg, faute d'avoir pu prendre toute la mesure de la démarche entreprise dans *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Je me contente donc d'examiner ici de plus près comment se pose désormais le problème dans l'esquisse éthique de Pannenberg en 1996.

Le point de départ de Pannenberg lui est donné par l'affirmation de Rendtorff, effectuée à la suite de Troeltsch, selon laquelle la modernité (*Neuzeit*) est

12 « Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch », in : *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 70-96.

13 Voir *ibid.*, p. 92-93.

14 Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 2003<sup>2</sup>. L'ouvrage est dédié à Trutz Rendtorff « pour le 24 janvier 1996 », soit à l'occasion du 65<sup>e</sup> anniversaire de son collègue et ami, né le 24 janvier 1931.

15 J'ai suivi leurs cours et ai participé à un séminaire interdisciplinaire sous leur conduite, lors du semestre d'été 1975. Le thème était la scientificité de la théologie et l'un des ouvrages discutés était celui édité par Gerhard Sauter, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie: die Theologie und der neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe*, Munich, Kaiser, 1973. Mais les deux positions de fond étaient bel et bien représentées d'un côté par *Wissenschaftstheorie und Theologie*, publié par Pannenberg en 1973, de l'autre par *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, le maître-ouvrage de Rendtorff paru en 1972 à Gütersloh chez Gerd Mohn.

16 À l'occasion du congrès Troeltsch que nous avons mis sur pied à Lausanne, j'ai esquissé les points d'écart entre Pannenberg et Rendtorff. Voir mon article « La réflexion éthique de Troeltsch dans la perspective de Pannenberg », in Pierre Gisel (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 361-381. Ici j'approfondis et prolonge cette comparaison, compte tenu des nouveaux développements survenus depuis cette période.

« l'âge éthique du christianisme », où il renvoie à *Theorie des Christentums*<sup>17</sup>. Mais, pour Pannenberg, ce temps n'existe plus et un retour en arrière est « plutôt improbable »<sup>18</sup>. La suite des analyses de Pannenberg est assez claire. Référant en particulier à l'émotivisme d'Alasdair MacIntyre dans *After Virtue*, toute son argumentation tend à mettre en évidence, comme Troeltsch et Rendtorff, la connexion entre l'éthique subjective et l'éthique objective ; mais Pannenberg le fait de manière à comprendre l'éthique essentiellement comme une *éthique de la Norme*. La conduite de la vie ne peut jamais pour lui se replier sur une conception purement individualiste de la poursuite du bonheur<sup>19</sup>. D'où plusieurs questions qui se posent à la lecture de l'esquisse éthique de Pannenberg :

– Le lien très fort établi par Pannenberg entre l'éthique de la Norme et l'éthique du Bien (au sens platonicien du terme) ne conduit-il pas à une certaine absolutisation de la Norme éthique, au détriment de sa fluidité et donc aussi de la pluralisation des normes éthiques ?

– La disparition de la vision proleptique de l'histoire et de l'eschatologie dans la fondation théologique de l'éthique ne serait-elle pas liée à cette surinterprétation grandissante de la Norme ?

– La dialectique critique de la Loi et de l'Évangile ne devrait-elle pas conduire aussi à une certaine déstabilisation de la Norme, si on ne veut pas retomber dans les pièges d'une éthique conservatrice et statique des ordres intangibles de la création<sup>20</sup> ?

Chez Tillich, au contraire, la Norme, sous la forme théologique de la Loi, est l'objet d'une critique radicale, au nom d'une précédence de l'Amour. Mais une telle opposition tranchée ne risque-t-elle pas à l'inverse de conduire à un a-nomisme, voire à un antinomisme ? Ne convient-il pas de respecter la médiation de l'histoire pour éviter les dangers d'une telle dérive ? Et dès lors, n'est-ce pas dans la dialectique a-symétrique de l'histoire et de l'eschatologie, et donc aussi de l'éthique et du Royaume de Dieu, qu'il faut chercher la solution ?

<sup>17</sup> W. Pannenberg, *Grundlagen*, p. 10 qui cite *Theorie des Christentums*, p. 152. Voir aussi « Moral und Religion » (1998), in : W. Pannenberg, *Beiträge zur Ethik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 80-89, 86.

<sup>18</sup> « Moral und Religion », p. 86.

<sup>19</sup> W. Pannenberg, *Grundlagen*, p. 112.

<sup>20</sup> Sur ce point, voir l'article « Gesetz und Evangelium » (1986), in *Beiträge zur Ethik*, p. 185-201.

## 5 Relecture de quelques textes significatifs de Tillich

A partir de ce qui précède, il nous paraît donc intéressant de revenir à Tillich en nous interrogeant sur des incidences de sa théorie théologique des liens entre histoire et eschatologie sur sa vision même de l'éthique théologique. Nous suivrons ici une démarche en trois temps : 1) la relation entre histoire et eschatologie à l'époque allemande ; 2) la relation entre histoire et eschatologie dans la *Théologie systématique* de la période américaine ; 3) les retombées de cette relation sur la vision tillichienne de la morale dans sa période américaine.

### 5.1 « Eschatologie und Geschichte » (1927)<sup>21</sup>

Dans ce bref texte de 1927 qui a retenu notamment l'attention de Christian Danz comme nous l'avons vu plus haut, il vaut la peine d'observer et d'analyser de plus près la manière remarquable avec laquelle Tillich interprète les relations entre eschatologie et histoire. Dans cette conférence donnée à Meissen, Tillich commence, de manière très habituelle chez lui, par une scission idéal-typique entre deux postures selon lui caractéristiques de son époque : d'une part, le supranaturalisme théologique, fondé sur la notion d'autorité indiscutable, d'autre part une forme de subjectivisme historiciste, inspiré de Schleiermacher, et combinant histoire, psychologie et sociologie<sup>22</sup>. De toute évidence, Tillich cherche une troisième voie pour échapper à l'alternative fatale du supranaturalisme et du subjectivisme religieux. Il désigne de manière assez étonnante ce *tertium* par des termes techniques, semble-t-il, inspiré de la phénoménologie husserlienne : « la voie de la vision immédiate de l'essence » (*der Weg unmittelbarer Wesensschau*)<sup>23</sup>. Qu'est-ce à dire ? Tillich entend saisir le *moment théorique* contenu dans tout acte religieux, autrement les contenus qui se donnent à comprendre dans cet acte même. Il s'agit en d'autres termes d'appréhender la réalité (*Wirklichkeit*) visée par l'acte religieux. Hors de question, dans cette perspective, de couper la réalité de

<sup>21</sup> Paul Tillich, In *MainWorks / Hauptwerke 6, Theological Writings / Theologische Schriften*, éd. par Gert Hummel, Berlin-New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk, 1992, p. 107-125. [Traduction française par Marc Dumas : « Eschatologie et Histoire », in *Écrits théologiques allemands (1919-1931), Traduction et introduction*, Québec/Genève, PUL/Labor et Fides, 2012, 175-195.]

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 178.



l'acte même de sa saisie : ce serait céder à un rationalisme déplacé ou à un objectivisme illégitime. Le débat technique assez sophistiqué, voire obscur à nos yeux, que mène ici Tillich, notamment avec la théologie dialectique naissante, semble se jouer dans la question suivante, que nous essayons de reformuler assez librement, sans coller de trop près au vocabulaire un peu daté et à l'argumentation assez tortueuse de ce texte de 1927 : loin de s'imposer de manière autoritaire comme une catégorie supranaturaliste faisant appel à une compréhension an-historique de la Révélation, la transcendance doit être découverte et déployée *à même l'étant lui-même*<sup>24</sup>. C'est dans cet état que se donne à lire et que se joue une transcendance susceptible d'être finalement comprise comme inconditionnelle. Un tel processus se tient à l'origine de la création des symboles religieux. Tillich précise, dans cette deuxième étape, que la vision des essences obéit également à une logique *théologique*. D'une certaine manière, la phénoménologie est relayée par la théologie, au prix d'une explicitation de la dimension théologale de la vision des essences. On pourrait dire, dans un langage quelque peu différent de celui de Tillich, que les données fondamentales de la révélation se découvrent de manière médiate à travers le déploiement immanent de la transcendance.

Tillich accomplit alors un pas supplémentaire, en introduisant de manière explicite la catégorie de l'*eschaton*. L'être présente différentes « formes fondamentales » (*Grundformen*), dans lesquelles peuvent naître les symboles comme expression de la transcendance interne de l'être. Une de ces formes fondamentales est justement l'*eschaton*. Tillich précise le sens de cette catégorie par la formule suivante : « L'*eschaton* est le sens transcendant de l'événement » (*der transzendente Geschehensinn*)<sup>25</sup>.

## 5.2 Histoire, éthique et Royaume de Dieu dans la *Théologie systématique*

Comment se présente, chez Tillich, la dialectique de l'éthique et du Royaume de Dieu ? Nous l'avons vu, une difficulté particulière semble procéder de la construction même de la *Systématique* : comment expliquer que l'éthique apparaisse au cœur de la corrélation entre la vie et l'Esprit, sans réapparaître lorsqu'il est question de la dialectique de l'histoire et du Royaume de Dieu ? Cela nous invite à nous interroger de manière plus précise sur les liens entre les notions de présence spirituelle et de Royaume de Dieu. Ne serait-ce pas en effet dans une excessive

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>25</sup> *Ibid.*

présentification de l'Esprit que le Royaume tend à être compris de manière es-sencifiée ?

### 5.2.1 La présence spirituelle comme dépassement des ambiguïtés de la vie

On peut dire que d'une certaine manière tout le mouvement de pensée de la quatrième partie de la *Systématique* tend à dynamiser la notion de Présence spirituelle. L'Esprit ne peut être dit Présence que dans le sens où il *saisit* l'homme<sup>26</sup> ; l'extase produite par l'Esprit *bouleverse* les structures créées<sup>27</sup>. Il n'y a donc rien de répétitif ou de statique dans l'action de l'Esprit ; la dimension de l'Esprit dépasse la simple dimension de la Création. Nous sommes, du fait de la christologie, dans la logique de l'Etre nouveau. Soucieux de démythologiser le discours métaphorique auquel le supranaturalisme théologique tend à accorder une validité trop immédiate – on est après Bultmann et non plus sous la domination exclusive de Barth ! –, Tillich s'efforce de retraduire le langage traditionnel de la révélation par des termes plus à même de rejoindre le contexte d'une anthropologie de la vie et de ses ambiguïtés ; c'est ainsi que l'emprise extatique de la Présence spirituelle est interprétée successivement comme *inspiration* et comme *in-fusion*<sup>28</sup>.

En même temps, on observe une certaine hésitation chez Tillich. A la suite de l'apôtre Paul, dont il est ici une fois de plus un lecteur attentif, il souligne à la fois que l'extase de l'Esprit apporte du nouveau mais ne détruit ni ne bouleverse la structure<sup>29</sup>. Dans l'agapè, extase et structure sont unies, toute gnose et toute *Schwärmerei* sont écartées. Lecture de Paul, fidèle de notre point de vue, mais tout autant interprétation typiquement luthérienne : il ne saurait être question que la nouveauté du Christ et de l'Esprit annule et révolutionne la structure du monde créé. Dans ce moment herméneutique-là, Tillich résiste plutôt à la puissance de transformation de l'Evangile. Mais, en même temps, sa pensée ne cesse d'être paradoxale et dialectique : certes, l'Esprit ne détruit en rien le monde créé, mais cela ne veut pas dire qu'il ne le renouvelle pas. Toute la question va être de savoir en quel sens l'Esprit renouvelle et transforme le monde créé. C'est sans doute dans ce processus d'interprétation que va se décider aussi la signification de l'*eschaton*, le sens à donner à la puissance transformatrice du Royaume.

<sup>26</sup> Voir Paul Tillich, *Théologie systématique IV. La vie et l'Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 125.

<sup>27</sup> Voir *ibid.*, p. 127.

<sup>28</sup> Voir *ibid.*, p. 128.

<sup>29</sup> Voir *ibid.*, p. 129.

### 5.2.2 Présence spirituelle et théonomie

Afin d'éviter les diastases ou les confusions, Tillich introduit la notion technique originale de théonomie pour essayer de résoudre le problème indiqué à la fin du paragraphe précédent. Tillich est bien conscient des risques de confondre la théonomie avec une hétéronomie<sup>30</sup>. C'est sans doute la raison pour laquelle il relie l'idée de théonomie au contexte culturel de l'humanisme. Loin d'être anti-humaniste, elle exprime au contraire ce qui, dans le mouvement même de l'humanisme, va dans le sens d'une auto-transcendance. « L'idée de théonomie n'est pas anti-humaniste, mais elle oriente l'indétermination de l'humanisme quant au 'vers où' dans une direction qui transcende tout objectif humain particulier »<sup>31</sup>.

Le danger existe d'interpréter la théonomie de manière abstraite, comme une pure théorie formelle que Tillich aurait imaginé de toutes pièces. Or il ne cesse lui-même de lutter contre ce malentendu. Non seulement la théonomie est le fait d'une dynamique culturelle, mais cette « culture théonomique » est inséparable des situations historiques. L'expérience du sacré qui se communique en elle participe de processus créatifs, dont l'autonomie doit être reconnue<sup>32</sup>. Cela signifie que l'affirmation autonome de la théonomie ne cesse de se démarquer de ses dérives historiques hétéronomes. La lutte est permanente entre la théonomie et l'hétéronomie et seule l'émergence de la Présence spirituelle permet à cette lutte de se dénouer dans le bon sens. Ce sont toutes ces considérations subtiles menées par Tillich dans ces pages qui lui permettent d'aboutir à sa très célèbre thèse selon laquelle « la théonomie effective est une éthique autonome sous la Présence Spirituelle »<sup>33</sup>. En effet, « sous l'impact de la Présence spirituelle, la loi reçoit une qualité théonome dans la mesure où l'Esprit y agit »<sup>34</sup>. Ainsi se noue la gerbe qui réunit la théonomie et l'éthique. Mais le lien spécifique avec l'*eschaton* ne s'exprime guère ici. Tout au plus voit-on Tillich souligner que « L'homme historique ne peut qu'anticiper de façon partielle l'accomplissement ultime dans lequel le sujet d'être sujet et l'objet cesse d'être objet »<sup>35</sup>. La fonction positive du Royaume de Dieu ne semble pas interférer comme telle dans la formulation de la théonomie. Ce n'est que dans cinquième partie de la Théologie systématique que Tillich tentera d'exploiter cette fonction du Royaume, mais sans directement la

<sup>30</sup> Voir *ibid.*, p. 270-271.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 271.

<sup>32</sup> Voir *ibid.*, p. 271 et suiv.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 274.

rapporter à ce qu'il a dit plus haut sur la théonomie. Comment comprendre ce qui nous apparaît au minimum comme une inconséquence ?

### 5.2.3 Une essentialisation ou essencification<sup>36</sup> des catégories eschatologiques ?

A la toute fin de la *Théologie systématique*, Tillich utilise le concept d'essentialisation pour décrire la signification de la fin de l'histoire<sup>37</sup>. S'en référant à Schelling, Tillich associe l'essence au positif, par opposition à l'existence, qui suppose au contraire l'aliénation (c'est, comme on sait, une des distinctions basiques de toute la construction systématique de Tillich et un des présupposés centraux de la méthode de corrélation). Mais l'essentialisation, devons-nous nous interroger, rend-elle compte de manière adéquate et judicieuse du contenu théologique spécifique de catégories apocalyptiques et eschatologiques comme celle du Royaume de Dieu ? La fin de l'histoire peut-elle replier le schème symbolique du Royaume de Dieu sur le plan d'une essence ? Qu'en est-il exactement dans le chapitre final de la *Théologie systématique* consacré à cette notion de fin de l'histoire<sup>38</sup> ?

Dans cet ultime § intitulé « Le Royaume de Dieu, fin de l'histoire » (au sens de but de l'histoire : en allemand, *Ziel*), Tillich réfléchit le rapport entre la catégorie apocalyptique de Royaume de Dieu et la notion plus philosophique de fin de l'histoire. Il est frappant de voir que Tillich reprend ici les éléments-clés de ses analyses de jeunesse au sujet de l'*eschaton*. L'eschatologie, nous dit-il, porte sur la fin de l'histoire, synonyme de vie éternelle (*Eternal Life* avec ou sans majuscules), et c'est à partir de la catégorie biblique et apocalyptique de Royaume de Dieu que doit être pensée la dialectique de la fin et de la finalité de l'histoire. La comparaison minutieuse avec l'édition allemande de la *Théologie systématique*

<sup>36</sup> Ou essencification, selon le néologisme proposé par Bernard Rordorf et retenu par les traducteurs de la TS, *Théologie systématique V. L'histoire et le Royaume de Dieu*, Québec-Paris-Genève, PUL-Cerf-Labor et Fides, 2009, p. 157 (Voir note 41). Pour une discussion critique de cette notion d'essentialisation, voir en particulier Hartmut Rosenau, « Das Reich Gottes als Sinn der Geschichte. Grundzüge einer pneumatologischen Geschichtstheologie bei Paul Tillich », in Christian Danz (éd.), *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs*, Wien, Lit Verlag, 2004, p. 197-223, 221 ; Christophe Boureux, « La préoccupation ultime et la fin de la cause finale », in Lucie Kaennel et Bernard Reymond (éd.), *Les peurs, la mort, l'espérance: autour de Paul Tillich*, p. 187.

<sup>37</sup> Paul Tillich, *Théologie systématique V*, p. 154 et suiv.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 147-190.

effectuée par les auteurs de la traduction française permet de constater sans difficulté la finesse dialectique avec laquelle Tillich joue sur le double sens du concept biblique *telos*, interprété à la fois comme fin et comme but (*Ende/Ziel*).

Le plus remarquable de la démarche tillichienne dans ce chapitre conclusif réside à notre sens dans la méthode d'interprétation proposée. Tillich est bien conscient de l'omniprésence des représentations véhiculées par le discours eschatologique. Mais il se refuse à prendre cette « imagerie » au pied de la lettre<sup>39</sup>. Si les *eschata* doivent être ramenés herméneutiquement à l'*eschaton*, c'est bien parce que la signification existentielle du discours eschatologique, loin de se réfugier uniquement dans le futur, porte sur l'expérience présente<sup>40</sup>. Mais notre questionnement demeure : quel est le statut de ce rapport ? Dire que la signification existentielle du discours eschatologique *se rapporte* à l'expérience présente, est-ce nécessairement replier l'*eschaton* sur l'ontologie ? Que reste-t-il, dans l'*eschaton*, qui *renverse et transcende* le monde et la vie ? Comment ne pas *essentialiser* la portée critique du Royaume ? Et pourquoi ne pas utiliser la dynamique culturelle de la théonomie comme lieu de manifestation de cette force du Royaume ? En d'autres termes encore, plus théologiques, pourquoi la pneumatologie exposée dans la quatrième partie de la *Théologie Systématique* n'est-elle plus clairement mise en corrélation et en tension avec l'eschatologie objet de la cinquième partie ? Le lien avec la morale est explicitement énoncé ici et ne fait que relancer la question, mais cette fois-ci sous l'angle spécifiquement éthique.

### 5.3 Les retombées de l'eschatologie sur la morale

La théologie de Tillich, nous l'avons rappelé ici, est donc une théologie eschatologique de l'histoire, basée sur une philosophie préalable de l'histoire<sup>41</sup>. Mais qu'implique une telle vision pour le statut de la morale ? La manière dont Tillich a développé sa conception théologique de la morale et donc aussi sa critique des manières traditionnelles de promouvoir l'éthique théologique doit-elle quelque chose à la théologie eschatologique de l'histoire ou s'est-elle nourrie à d'autres sources d'inspiration, plus philosophiques et en particulier de nature plus « existentialistes » (au sens général de la philosophie de l'existence) ?

<sup>39</sup> Voir *ibid.*, p. 149.

<sup>40</sup> Voir *ibid.*, p. 150.

<sup>41</sup> Voir Folkart Wittekind, « 'Sinndeutung der Geschichte'. Zur Entwicklung und Bedeutung von Tillichs Geschichtsphilosophie », in : Christian Danz (éd.), *Theologie als Religionsphilosophie*, p. 135-172.

Une première chose nous a donc frappé dans les développements tillichien : l'éthique apparaît davantage liée à la corrélation de la vie et de l'Esprit (partie IV de la *Théologie systématique*) qu'à celle de l'histoire et du Royaume (partie V). Comment comprendre cette accentuation et le manque qui paraît en découler ? Et comment se présente, dans un deuxième temps, l'interprétation tillichienne de la morale dans *Morality and Beyond* (1963) ? Comment rattacher l'idée de dépassement qui s'exprime ici avec la théologie eschatologique de l'histoire ? La situation se présente-t-elle de la même manière dans cet écrit particulier et dans la synthèse contemporaine proposée par la *Systématique* ?

Tillich traite des liens entre culture, morale et religion dans le cadre de son interprétation des ambiguïtés de la vie. Cette interprétation culmine dans la théorie de l'auto-transcendance de la vie. En fait, « la moralité est la fonction de la vie par laquelle le soi centré se constitue en personne »<sup>42</sup> et c'est pourquoi elle fait entrer le soi dans le domaine de l'esprit.

Dans *Morality and Beyond*, texte contemporain de l'écriture de la *Systématique*, l'accent est placé différemment sur ce qui transcende la conscience morale<sup>43</sup>. A la suite de Richard Rothe, Tillich remet en question la notion morale de *Gewissen* et s'interroge sur la dimension trans-morale de la conscience. Alors même que, dans la problématisation critique proposée, Tillich souligne le caractère éthique de la conscience et son autonomie, y compris chez l'apôtre Paul<sup>44</sup>, il ne recourt pas plus ici à la catégorie de théonomie qu'à celle du Royaume de Dieu. Ce sont les jésuites, selon lui, qui ont détruit l'autonomie morale de la conscience, en introduisant de manière hétéronome le rôle du directeur de conscience, jésuite de préférence<sup>45</sup>. « L'hétéronomie et le probabilisme détruisirent l'autonomie de la conscience »<sup>46</sup>. Mais à aucun moment la conscience ne sort de sa fonction éthique et n'accède à une dimension proprement religieuse. Dans l'analyse historique à la fois subtile et schématique que donne ici Tillich des changements de signification de la conscience, il demeure fidèle à sa méthode de lecture, dans la mesure où le résultat n'est pas question de simple diachronie. Des croisements s'opèrent. Ce sont les spiritualistes et les mystiques qui mettent le doigt sur la religion de la conscience, par-delà toute morale<sup>47</sup>, mais c'est Luther

<sup>42</sup> Paul Tillich, *Théologie systématique V*, p. 44.

<sup>43</sup> *Le fondement religieux de la morale*, trad. fse, Paris/Neuchâtel, Le Centurion/Delachaux & Niestlé, 1971, p. 88-105.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Voir *ibid.*, p. 97.

qui détrône la loi et la conscience morales de leur position dominante<sup>48</sup>. La conscience trans-morale découlant de la justification par la foi a quelque chose d'extatique, mais cette extase, si elle nous libère des tentations (*Anfechtungen*) et des angoisses, semble – chez Luther lui-même et finalement aussi chez Tillich – suspendue verticalement au-dessus de l'homme, au lieu de venir à lui au fil de l'histoire. Pas plus dans *Morality and Beyond* que dans les parties IV et V de la *Théologie systématique*, la jonction ne semble pouvoir s'opérer entre la conception anthropologique et même pneumatologique de l'homme et l'irruption historico-eschatologique du Royaume. Cette difficulté explique sans doute pourquoi la théorie d'une essencification ontologique du Royaume ne parvient pas à rendre compte de l'altérité radicale du Royaume par laquelle la culture théonomique semblerait devoir en fin de compte découvrir *cela même qui la dépasse*.

## 6 Une éthique de l'instabilité normative

Notre discussion avec certaines interprétations possibles de Tillich (celle de Danz, en particulier) et la comparaison avec d'autres modèles contemporains d'articulation entre eschatologie et éthique (Moltmann, Pannenberg) nous a conduits à nous interroger sur le type de dialectique nécessaire pour penser une telle articulation. Il est apparu que la notion de corrélation devait être utilisée avec une certaine prudence, afin de ne pas favoriser une conception strictement symétrique des termes, objets de la mise en perspective dialectique. Seule une corrélation fondée sur une dialectique a-symétrique est à cet égard féconde d'un point de vue théologique, si on ne veut pas courir le risque de rabattre toute possibilité de transcendance sur le plan univoque d'une immanence close.

Cette hypothèse ne doit pas signifier à notre avis une inéluctable divergence de principe avec la perspective spécifiquement théologique de Paul Tillich. Comme l'a déjà montré Clayton en 1980, la notion même de corrélation ne revient pas à une mise à plat immanente des termes qui font l'objet des comparaisons mises en œuvre par Tillich dans la *Théologie systématique*. En principe, la notion d'eschatologie occupe une fonction critique dans la construction de la théologie chrétienne et a des répercussions importantes sur l'interprétation de l'éthique théologique comme telle.

Nous nous sommes demandé si Paul Tillich n'a pas eu tendance à sous-estimer cette fonction critique et si cela n'est pas dû aussi à sa conception encore

<sup>48</sup> Voir *ibid.*, p. 101.

trop harmonisatrice de la méthode de corrélation. La catégorie du Royaume de Dieu n'est-elle en définitive qu'une essentialisation de propriétés ontologiques préalables ? En quoi la rupture et l'irruption annoncées et proposées dans le message du Royaume ne constituent-elles pas plutôt une remise en question beaucoup plus radicale ? Le Royaume de Dieu, loin de simplement accomplir la logique immanente de la Création, n'est-il pas à l'origine et à la source d'un renouvellement plus radical ? Ne faut-il pas penser, théologiquement, une critique et un dépassement *eschatologiques* de la théonomie elle-même ? Ces interrogations attestent l'actualité de la pensée de Paul Tillich, mais entendent aussi baliser la nécessité d'en reconnaître certaines limites théologiques.